



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2011

**Weder Philosophie noch Wissenschaft. Heideggers gescheiterte Versuche, die
Theologie zu verstehen**

Dalferth, Ingolf U

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-59446>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Dalferth, Ingolf U (2011). Weder Philosophie noch Wissenschaft. Heideggers gescheiterte Versuche, die Theologie zu verstehen. *Theologische Literaturzeitung*, 136:993-1008.

Ausgabe: Oktober/2011
Kategorie: Philosophie, Religionsphilosophie
Autor/Hrsg.: Ingolf U. Dalferth
Titel/Untertitel: **Weder Philosophie noch Wissenschaft**
Heideggers gescheiterte Versuche, die Theologie zu verstehen

I.

Dass Heidegger und Bultmann seit der gemeinsamen Zeit in Marburg in den 20er Jahren in freundschaftlicher Verbindung standen, ist bekannt. Aber über ihr Verhältnis war man bisher weithin auf Berichte aus zweiter Hand angewiesen. Jetzt liegt eine verlässliche Edition ihrer Korrespondenz über 50 Jahre hinweg vor,¹ die neben manchem weniger Wichtigen viel Aufschlussreiches bietet: zum persönlichen Verhältnis beider, zu Publikations- und Zeitschriftenprojekten, zum Thema Philosophie und Theologie, zur Marburger Universitätsgeschichte in den 20er Jahren, zur politischen Situation um 1933. Der Schwerpunkt des Briefwechsels liegt in der ersten Dekade bis 1933. Danach flauen die Kontakte ab. Seit Mitte der 50er Jahren werden sie wieder häufiger, nehmen aber nicht mehr die Intensität der Anfangsjahre an. Aber sie werden bis zum Lebensende beider fortgesetzt. Der letzte Brief Bultmanns an Heidegger stammt vom 20. September 1975, die letzte Antwort von Heidegger ist ein Photo von der Hütte aus mit der handschriftlichen Notiz: »Ein Gruss aus Todtnauberg. Blick von der Hütte – zum Verweilen. M. H.« (259). Heidegger starb am 26. Mai 1976, Bultmann am 30. Juli 1976.

Nicht ihre gesamte Korrespondenz ist erhalten, aber alles derzeit Auffindbare wird vorgelegt: 120 Karten und Briefe, 73 von Heidegger und 47 von Bultmann, alle verlässlich ediert und, wo nötig, von den Herausgebern mit präzisen Anmerkungen versehen. Der Band wird eröffnet durch ein Geleitwort von Eberhard Jüngel (V–VIII). Das Vorwort der Herausgeber (IX–XX) skizziert den historischen Hintergrund und Kontext des Briefwechsels und bietet die nötigen editorischen Informationen samt einem Verzeichnis aller abgedruckten Briefe und Postkarten (XXI–XXV). In einem Anhang (261–317) werden wichtige Texte geboten, die viele im Briefwechsel angesprochene Themen konkretisieren und vertiefen: Heideggers Luther-Referat in Bultmanns Seminar von 1924, Bultmanns Artikel über Heidegger in der 2. Aufl. der RGG von 1928; Heideggers Beilage zu Weihnachten von 1931; Bultmanns Erklärung vom 2. März 1933 – ein beeindruckendes Dokument, das vor Augen führt, wie auf die Ereignisse des Frühjahrs 1933 seitens der evangelischen Theologie auch reagiert werden konnte; Protokolle der Abschlusssitzungen eines Luther-Seminars von Gerhard Ebeling in Zürich, an dem Heidegger 1961 teilnahm; Bultmanns »Reflexionen zum Denkweg Martin Heideggers nach der Darstellung von Otto Pöggeler« von 1963. Ein Literaturverzeichnis (318–331), Abbildungsnachweise (332) sowie Personen- und Sachregister (333–342) beschließen den Band.

II.

Man kann viele Themen in diesem Band verfolgen. In persönlicher Hinsicht dokumentieren die Briefe die langjährige Freundschaft zwischen dem Theologen und dem Philosophen, die beide Familien samt ihren Ereignissen, Reisen und Sorgen einschließt. Trotz wachsender sachlicher und politischer Differenzen seit Beginn der 30er Jahre und eher sporadischen Kontakten in der Folgezeit wird die Freundschaft nie infrage gestellt. Als Heidegger seinem Weih-nachtsgruß von 1931 die Freundesbriefe Nietzsches beilegt, denen das Gedicht »Aus hohen Bergen« vorangestellt ist (273–275), schließt Bultmann daraus, wie er am 14.

Dezember 1932 schreibt, »daß Du meinst, unsere Wege zweigen weiter von einander ab, als es in der Marburger Zeit vorausszusehen war. Und vielleicht sollte Nietzsches Frage an die alten Freunde: ›Ihr wendet euch?‹ auch als von Dir an mich gerichtet gelten.« (184) Bultmann beantwortet sie, indem er »den jetzt im Druck befindlichen Band einer Reihe meiner Aufsätze bzw. Vorträge« mit dem Titel ›Glauben und Verstehen‹ Heidegger widmet (185). Und er fügt hinzu, er habe um der Arbeit am Neuen Testament willen »in den letzten Jahren die systematischen Arbeiten« und »auch jene alte Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie fast ganz ruhen lassen« (186). Heidegger antwortet schon zwei Tage später am 16. Dezember 1932 mit herzlichem Dank »für den lange erwarteten Brief. Unsere Freundschaft ist glücklicherweise nicht abhängig von der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie. Du weißt ja selbst zu gut, daß mein Bestreben immer dahin ging, die philosophische Besinnung der Theologie auf sich selbst erwecken zu helfen ... So freue ich mich über Deine Widmung ganz besonders; sie soll nicht ein Vergangenes dokumentieren, sondern eine Forderung anzeigen, deren Erfüllung ja nicht an die Gefolgschaft meiner Arbeit gegenüber gebunden ist.« (189 f.) Doch die alte Denkgemeinschaft will sich nicht mehr einstellen. Die mit Heideggers Rektorat aufbrechenden Differenzen vertiefen die Entfremdung, ohne die Freundschaft zerbrechen zu lassen. Für beide bleiben die gemeinsamen Jahre in Marburg der Bezugspunkt, an den sie sich bis ins hohe Alter beinahe refrainartig immer wieder dankbar erinnern. »In diesen Tagen kam ich – vor einem halben Jahrhundert – nach Marburg. Und schon im ersten Semester wurde unsere lebenslange Freundschaft gestiftet. Dafür bleibt nur der stille Dank«, schreibt Heidegger 1973 (250). Und noch in seinem letzten Brief an Heidegger vom 20. 9. 1975 legt Bultmann einige Verse bei in »Erinnerung an alte Gespräche in Marburg« (256).

Politisch teilen sie in den 20er Jahren die Verdrossenheit über die Weimarer Demokratie, in der die Eigeninteressen der Parteien und nicht die Orientierung am Gemeinwohl das Handeln bestimmen. Deutlich unterschiedlich dagegen wird der Nationalsozialismus eingeschätzt. Noch im Dezember 1932 betont Heidegger, dass »ich Mitglied der NSDAP sei, ist ein Latrinengerücht ... *Ich bin nicht Mitglied dieser Partei* und werde es nie sein« (191). Wenige Monate später war er Rektor der Universität Freiburg und in die Partei eingetreten. Bultmann antwortet kritisch auf seine Rektoratsrede und macht keinen Hehl aus seiner Sorge, »ob Du Dich an der rechten Stelle und am rechten Zeitpunkt eingesetzt hast« (195). Er selbst positioniert sich deutlich anders und sendet Heidegger seine Ausführungen über »Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation« vom 2. Mai 1933 (276–286). Heidegger geht nicht darauf ein.

Universitätspolitisch teilen beide die Abneigung gegenüber dem »Krimskrams« und »der Professoren-Stickluft« in Marburg (Heidegger, 20), gegenüber den »Albernheiten« und dem »Niveau unseres Marburger akademischen Lebens, gegenüber dieser Atmosphäre von Unsauberkeit, Wohlwollen, Neid und Eitelkeit« (Bultmann, 18). Sie tauschen Informationen und nicht immer schmeichelhafte Ansichten über Kollegen aus – Tillich, Otto, Barth, Brunner, Lohmeyer, v. Soden, Gogarten, Grisebach, Jaspers, Krüger, Schlick, Przywara, Löwith, Gadamer – und versuchen, auf die Berufungspolitik ihrer Fakultäten Einfluss zu nehmen (83 f. 89–91. 93 f. 95–97. 103 f. 112–115 usw.). Der Grundton ist düster, vor allem bei Heidegger. 1930 sieht er die Philosophie »einem neuen Positivismus schlimmster Art« zusteuern (138). 1931 beklagt er den »allgemeinen Verfall der Universität, die mehr und mehr zu einer von Verbänden und Gruppen abhängigen Berufsschule wird und werden muß, weil sie selbst und die an ihr Wirkenden keine lebendige Idee mehr besitzen und der Staat auch nicht will, daß das der Fall ist, indem er jedem beliebigen den Zugang in die Universität eröffnet und sie damit systematisch von unten herauf nivelliert ... Der einzige Weg ist die wirkliche Gründung einer freien ›aristokratischen‹ – geistig verstanden, wozu Bodenständigkeit gehört

– vorbildlichen freien Akademie« (151 f.). Und 1948 beklagt er einen »überhandnehmende[n] Dogmatismus ... in der Philosophie nicht geringer als in der Theologie«, der »die genaue Fortsetzung dessen« sei, »was in der Hitlerzeit sich breit machte. Immer mehr enthüllt sich mir diese Erscheinung als eine planetarische.« (205)

Breiten Raum nimmt, vor allem in den 20er Jahren, der Austausch über Publikationspläne ein. Bultmann versucht vergeblich, Heidegger zur Mitarbeit in der seit 1929 in neuer Folge erscheinenden *Theologischen Rundschau* zu bewegen. Die zunächst signalisierte Bereitschaft nimmt Heidegger zurück, als er nach Freiburg wechselt. Er will nicht mit einem theologischen Projekt identifiziert werden. »Als Philosoph muß ich eine klar geschiedene Atmosphäre, wie ich sie in Freiburg erst recht habe, als besonders wertvoll erschätzen.« (56) Das schließt nicht die Beschäftigung mit Religion, aber die Festlegung auf Theologie aus. »Als Philosoph müsse er zeigen, wie die Philosophie zur Kunst, zu den Wissenschaften, zur Religion stehe, aber zur Religion überhaupt, nicht nur zur christlichen Religion und Theologie.«² Deshalb weigert er sich konstant, als Philosoph an der *Theologischen Rundschau* mitzuarbeiten, weil das nur einer »unklaren Vermengung von Theologie und Philosophie« Vorschub leisten würde. »Wenn ich nun doch gar mitleitend in einer Theologischen Rundschau erscheine, dann ist eine Klärung dieser Aufgabe fast aussichtslos – praktisch genommen. Es hätte nur den Vorteil, dass die Philosophie vom Katholizismus befreit würde – aber doch zugleich ... einfach ein ›Frontwechsel‹ nach der anderen Seite, was doch der Philosophie ebenso wenig ansteht« (63 f.). Stattdessen schlägt er vor, »die Rubrik ›Philosophie‹ überhaupt zu streichen ... Ich glaube, die Sache wird reinlicher und ehrlicher, wenn die Philosophie zunächst einmal schweigt.« (64) Bultmann hält dagegen, dass »man Deine Beteiligung als einen ›Frontwechsel‹ mißverstehen kann, ist nicht zu leugnen«. Der »Protest gegen eine unklare Vermengung von Theologie und Philosophie« wird aber »nicht durch Deine bloße Nicht-Beteiligung schon zur Geltung gebracht« (70 f.). Im Übrigen sei es ohnehin zu spät: »Auf dem ersten Heft wirst Du ... als Mitarbeiter erscheinen« (70). 15 Jahre lang (bis 1944) blieb das so. Heidegger wird als Fachvertreter für Philosophie geführt, obwohl er nie eine Zeile geschrieben oder ein Buch zur Rezension vorgeschlagen hat.

III.

Damit ist das Thema angesprochen, das in diesem Briefwechsel als Sachproblem im Zentrum steht: das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Heidegger wusste nur zu gut, wie viel er der Theologie auch als Philosoph verdankte. Als Georg Wünsch für die zweite Auflage des Lexikons ›Die Religion in Geschichte und Gegenwart‹ einen Artikel ›Heidegger‹ verfassen sollte, wandte er sich an Rudolf Bultmann um Rat. Der schrieb Heidegger am 29. Dezember 1927 von diesem Projekt (43–47). Zwei Tage später antwortete Heidegger: »Den Artikel ›H.‹ finde ich etwas komisch, wo ich gerade anfangen zu krabbeln. Anders als durch eine Aufzählung von Motiven, aus denen man gleichsam zusammengesetzt ist, läßt sich ja die Sache nicht darstellen. Inhaltlich wäre nur zu sagen, dass meine Arbeit zielt auf eine Radikalisierung der antiken Ontologie und zugleich auf einen universalen Ausbau derselben in Bezug auf die Region der Geschichte. Das Fundament dieser Problematik bildet der Ausgang vom ›Subjekt‹ im rechtverstandenen Sinne des ›menschlichen Daseins‹, so daß mit der Radikalisierung dieses Ansatzes zugleich die echten Motive des deutschen Idealismus zu ihrem Recht kommen. Augustin, Luther, Kierkegaard sind philosophisch wesentlich für die Ausbildung eines radikalen Daseinsverständnisses, Dilthey für die Interpretation der ›geschichtlichen Welt‹. Aristoteles – Scholastik für die strenge Formulierung gewisser ontologischer Probleme. All das in einer Methodik und am Leitfaden der Idee wissenschaftlicher Philosophie, wie sie Husserl begründet hat. Nicht ohne Einfluß waren auch die logischen und wissenschaftstheoretischen Untersuchungen von Heinrich Rickert und Emil

Lask. Meine Arbeit hat weder weltanschauliche noch gar theologische Absichten. Wohl aber liegen Ansätze und Absichten in ihr auf eine ontologische Grundlegung der christlichen Theologie als Wissenschaft« (47 f.).

Heidegger beschreibt hier seine philosophische Intention nicht nur in charakteristischer Weise als *Radikalisierung* der antiken Ontologie und die Bemühung um ein *radikales* Daseinsverständnis im Gefolge Augustins, Luthers und Kierkegaards, sondern er spitzt die Skizze seiner philosophischen Entwicklung auf das Thema hin zu, das die beiden Freunde während der gemeinsamen Zeit in Marburg besonders bewegte: die kritische Klärung des Selbstverständnisses der Philosophie und der christlichen Theologie als Wissenschaft. An diesen Fragen hatte der fünf Jahre ältere Theologe ein ebenso intensives Interesse wie der seit 1923 in Marburg lehrende Philosoph. Allerdings ging es dem einen dabei um die Eigentümlichkeit der Theologie, dem anderen um die der Philosophie. Gerade diese Differenz beflügelte ihre Zusammenarbeit. Schon im ersten Marburger Semester nahm Heidegger an Bultmanns Seminar über die Ethik des Paulus teil. Die sich anbahnende Arbeitsgemeinschaft führte bald zur Freundschaft. Als Heidegger sich 1928 wieder nach Freiburg verabschiedete, vereinbarte man, sich künftig per ›Du‹ anzureden. Dabei war klar, dass bei aller gegenseitigen Befruchtung der Theologe Theologe und der Philosoph Philosoph war und blieb. Weder verstand Bultmann die Philosophie als Dienstmagd der Theologie, noch versuchte Heidegger, die Theologie in die Philosophie aufzuheben. Das waren Denkmodelle der Vergangenheit, die auf Einheit und Zusammenhang von Theologie und Philosophie drängten und doch immer nur beide unglücklich machten. Jetzt stand die Differenz im Zentrum, und gerade sie verband.

Es ist ein oft zu hörender Einwand idealistischen Einheitsdenkens, dass man von Differenz nur reden könne, wenn das Differente an etwas Gemeinsamen ausweisbar sei: ohne vorausgesetzte Gemeinsamkeit keine Differenz. Doch das ist in dieser Allgemeinheit falsch. Man ist nicht nur dann verschieden, wenn man sich von oder an einem gemeinsamen Dritten unterscheidet. Man kann sich auch *von einander* unterscheiden, indem man sich von anderem unterscheidet und anderes *als* anderes von sich. Auf beiden Seiten des Unterschiedenen muss dann allerdings der Bezug auf das jeweils andere als anderes mitgesetzt sein. Eben so verstand Heidegger in jenen Jahren das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Am 29.3.1927 schrieb er an Bultmann: »Wir bringen die Sachen nur von der Stelle, wenn wir von den extremsten Positionen her radikal arbeiten. Sie von der theologischen Seite, positiv-ontisch, wobei das Ontologische zwar nicht verschwindet, aber unthematisch und nur jeweils mit Fragezeichen versehen abgehandelt wird – ich von der philosophischen Seite, ontologisch-kritisch –, wobei das On-tische im Sinn der Positivität des Christlichen unthematisch bleibt und sein Fragezeichen hat. Im Zwischenbereich sich herumzutummeln, ohne dort noch hier fest zu stehen und konkrete, umfassende Kenntnisse zu haben, bringt, wenn überhaupt etwas, lediglich Verwirrung« (25).

»Mixophilosophicotheologische« Verwirrtheiten waren nicht nur für Bultmann, sondern auch für Heidegger ein Gräuel. Im »Protest gegen eine unklare Vermengung von Theologie und Philosophie« (71) waren sich beide einig. Die zeitgenössischen Entwürfe einer philosophischen Kulturtheologie oder theologischen Kulturphilosophie setzten die Aporien der Philosophie und Theologie der Moderne fort, die schon Kierkegaard gegenüber Hegels weltgeschichtlicher Synthese des nicht Synthetisierbaren geltend machte.³ Diese Aporien, das sah Heidegger klar, sind nur durch radikales Denken von Extrempositionen aus zu überwinden.

Das war nicht Bultmanns Sprache, aber der Sache nach war er derselben Meinung. Zwar enthielt er sich weitgehend der Radikalitätsterminologie Heideggers, der sich »für die

Ausbildung eines radikalen Daseinsverständnisses« und die »Radikalisierung« des Subjektverständnisses des deutschen Idealismus stark machte (48), der einen »radikale[n] Begriff der Metaphysik« suchte (62) usf. Aber er machte die Wende zu einer radikalen Theologie auf die ihm näherliegende Art *inhaltlich* deutlich, exemplarisch etwa in dem Aufsatz »Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament«⁴, den er ursprünglich zusammen mit Heideggers Vortrag »Phänomenologie und Theologie« publizieren wollte, nach dessen Rückzug aber »allein seinen Weg gehen« ließ (82). Nur eine Theologie, das wird dort präzisiert, die kompromisslos der Offenbarung nachdenkt, ist wirklich Theologie. Offenbarung aber ist ein Geschehen, das als *mir* geltendes und auf *mich gerichtetes* Tun Gottes »nicht durch historische Beobachtung festgestellt werden« kann, sondern sich nur im Glauben, der riskanten Antwort auf die »Anrede von gewöhnlichen Menschen an uns«, erschließt (31). Dem nachzudenken ist nur einer Theologie möglich, die radikal praktiziert wird – entschlossen wissenschaftlich in ihren Methoden, der Sache nach aber ganz auf den Glauben gestellt, der »keine menschliche Seelenhaltung, kein menschliches Überzeugtsein, sondern Antwort auf die Anrede« ist.

Philosophisch bot der Marburger Neukantianismus keine Perspektive, darin war Bultmann mit Heidegger einig,⁵ und auch theologisch stimmte er ihm zu, dass – wie Heidegger schrieb – »[f]ür die schwelenden Probleme ... Barth sogar ein zu leicht wiegender Gegner« sei (25). Schon zwei Jahre früher hatte er K. Löwith gegenüber geäußert: »Was noch ›Leben‹ zeigt, ist die Barth-Gogarten-Bewegung, die in Marburg durch Bultmann selbständig und vorsichtig vertreten wird« (24.8.1925).⁶ Aber er hatte auch auf die Differenz Bultmanns zu Barthianismus und Kierkegaardianismus hingewiesen, von deren »allmählich grauerregend« werdendem »Rummel« Bultmann sich wohltuend abhebe (30.7.1925).⁷ Ihren Aufgaben in der Gegenwart – darauf laufen diese Abgrenzungen hinaus – können Theologie und Philosophie nur gerecht werden, wenn sie nicht modern oder doktrinal, sondern radikal und extrem denken – also weder hinter die Moderne zurückfallen noch sich an diese anpassen, sondern auf kritische Distanz zum Zeitgeist gehen und sich nicht scheuen, die Grenzen des Denk- und Sagbaren bis an die Extremstellen auszuloten, wo Bestimmungsbegriffe und Klassifikationsschemata des Besonderen und Allgemeinen nicht weiterführen, sondern Grenzbegriffe und kreative Metaphern die Orientierungspunkte markieren, von denen aus ein anderes Licht auf alles fällt.

IV.

Heideggers Briefnotiz vom 29.3.1927 (25) stand im Zusammenhang eines Vortrags, den er 1926 oder 1927 zunächst im ›Kränzchen‹ in Marburg und dann öffentlich am 9.7.1927 in Tübingen und am 14.2.1928 in Marburg gehalten hatte. Veröffentlicht wurde er französisch erst 1969 und deutsch 1970 unter dem Titel ›Phänomenologie und Theologie‹⁸, aber er war Bultmann seit seiner Entstehung bekannt und spiegelt bis in den Wortlaut hinein die Nähe zu seinen Überlegungen zur Theologie als positiver Wissenschaft in seiner seit 1926 gehaltenen Vorlesung über Theologische Enzyklopädie.⁹

Trotz Bultmanns Drängen hat Heidegger diesen Vortrag nicht veröffentlicht, und zwar aus persönlichen wie sachlichen Gründen. Er komme »als Philosoph in ein ganz schiefes Licht«, wenn man ihn auf die Position in seinem Vortrag »Phänomenologie und Theologie« festlege.¹⁰ »Als Philosoph müsse er zeigen, wie die Philosophie zur Kunst, zu den Wissenschaften, zur Religion stehe, aber zur Religion überhaupt, nicht nur zur christlichen Religion und Theologie«¹¹. Aber er kann auch sachlich die in jenem Vortrag vertretene Position nicht mehr vertreten, weil er schon 1928 in Freiburg zu der Auffassung kommt, wie er Bultmann in einem Brief vom 23.10.1928 mitteilt, dass die Grenzen zwischen Philosophie

und Theologie in diesem Vortrag »noch nicht scharf und prinzipiell genug gezogen sind. Was keine genügende Durcharbeitung erfährt, ist *der* Charakter der Theologie, der sie in gewisser formaler Weise der Philosophie insofern gleichstellt, als sie auch auf das Ganze geht, aber ontisch.« Radikal verstanden habe allerdings »auch die Philosophie als Ontologie im Ganzen eine von positiver Wissenschaft total verschiedene Ontik« (62). Das aber hat zur Folge, wie er am 18.12.1928 in einem weiteren Brief an Bultmann schreibt, dass »das Problem ›Philosophie und Wissenschaft‹ ganz neu durchdacht« werden muss. Und er fügt hinzu, es sei ihm inzwischen auch klar geworden, dass seine »Fragestellung im Vortrag ... bezüglich der Theologie als Wissenschaft nicht nur zu eng, sondern unhaltbar« sei. »Die Positivität der Theologie, die ich zwar glaube getroffen zu haben, ist etwas anderes als die der Wissenschaften. Theologie steht in einer ganz anderen Weise als die Philosophie außerhalb der Wissenschaften« (87). Als der Vortrag 1970 schließlich doch auch in Deutschland publiziert wurde, fügte Heidegger einen Brief vom 11.3.1964 bei, der in manchem – etwa im Blick auf die Rolle der Sprache – andere Akzente setzt. Und er widmete die Veröffentlichung Rudolf Bultmann »in freundschaftlichem Gedenken an die Marburger Jahre 1923 bis 1928«¹².

In kritischer Hinsicht ist es Heideggers Anliegen in diesem Vortrag, sich gegen »die Verwischung der Grenzen zwischen Phänomenologie und Theologie«¹³ auszusprechen, also ihr Verhältnis so zu bestimmen, dass ihre Differenz gewahrt wird. Eine phänomenologische Theologie gibt es Heidegger zufolge »[genau]so wenig wie eine phänomenologische Mathematik«¹⁴. »Phänomenologie ist immer nur die Bezeichnung für das Verfahren der Ontologie«, also der Philosophie. So hat die Phänomenologie Heideggers Ausführungen in *Sein und Zeit* zufolge die Aufgabe, das, »was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen [zu] lassen«¹⁵. Was die Phänomenologie in diesem Sinn ›sehen lassen‹ soll, ist aber etwas, »was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört«: das Sein des Seienden.¹⁶ »Sachhaltig genommen« – so Heidegger – »ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom *Sein* des Seienden – Ontologie«¹⁷, also gerade keine Wissenschaft von diesem oder jenem Seienden wie die »Theologie u. dgl.«¹⁸. Zwischen Theologie und Phänomenologie besteht daher eine prinzipielle Differenz.

In seinem Vortrag »Phänomenologie und Theologie« bringt Heidegger diese prinzipielle Differenz auf die These: »Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden«¹⁹. Philosophie ist »ontologische Wissenschaft« und gerade insofern Phänomenologie, als es ihr um »die begründende Enthüllung« des Seins des Seienden geht.²⁰ Theologie dagegen ist eine ontische oder positive Wissenschaft, insofern es ihr um »die begründende Enthüllung eines vorliegenden und schon irgendwie enthüllten Seienden«²¹ geht. Dieses vorliegende Positum der Theologie ist *nicht* »das Christentum als ein geschichtliches Vorkommnis, bezeugt durch die Religions- und Geistesgeschichte«, da die Theologie zu der so verstandenen Geschichte des Christentums selbst hinzugehört.²² Das »Vorliegende (Positum) für die Theologie« ist Heidegger zufolge vielmehr »die *Christlichkeit*«, also »eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die ... *nicht aus* dem Dasein und *nicht durch* es aus freien Stücken gezeitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten«²³. Für den christlichen Glauben ist das »Christus, der gekreuzigte Gott«²⁴. Sofern sich Theologie auf dieses ›Vorliegende‹ richtet, hat sie geschichtliches Geschehen zum Bezugsfeld: die »Kreuzigung«²⁵ (im Blick auf Jesus) und den Glauben an den Gekreuzigten (im Blick auf die Christen). Als »im Existieren vollzogene[s] ... ›Teil-nehmen‹ und ›Teil-haben‹ ... an dem Geschehen der Kreuzigung« ist dieser Glaube aber »immer nur als Glauben durch den Glauben *gegeben*«²⁶, also eine göttliche Gabe, keine menschliche Tat. Diese Gabe ist »das Gestelltwerden vor Gott«, das als

solches »ein Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes« ist und sich als Existenzwechsel von der »Gottvergessenheit«²⁷ zum Gottvertrauen, dem »gläubig verstehende[n] Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d.h. geschehenden Geschichte«²⁸ vollzieht. Insofern sie diesen Existenzwechsel thematisiert, »Existieren aber Handeln, *παρ' ἑξίς* ist«²⁹, ist Theologie »ihrem innersten Kerne nach eine *historische*«³⁰ und als solche zugleich *praktische* Wissenschaft,³¹ also »eine historische Wissenschaft eigener Art«³²: die »Wissenschaft vom Handeln Gottes am gläubig handelnden Menschen«³³.

Nun ist Gottes Handeln am Menschen so wenig ein ›Phänomen‹ wie Gott selbst³⁴ – wie immer man den Phänomenbegriff ver-steht.³⁵ Phänomenal fassbar sind nur das »›Teil-nehmen‹ und ›Teil-haben‹« gläubiger Existenz an »dem Geschehen, welches die Offenbarung = das in ihr Offenbare selbst ist«³⁶, also die »Offenbarungsaneignung«³⁷, die der christliche Glaube ist. Sofern sich Theologie auf diesen als auf ihr Explikationsfeld bezieht, thematisiert sie *Vollzugsweisen gläubiger Existenz*. In Anklang an Kierkegaard charakterisiert Heidegger diese als *Aneignungsvorgang*: die Aneignung der Offenbarung. Im Glauben angeeignet und im Existieren mit vollzogen wird dabei allerdings etwas, was nur *in diesem Mitvollzug* gegeben, zugänglich und verständlich ist: »Das Offen-barungsgeschehen, das ... in der Gläubigkeit selbst geschieht, enthüllt sich nur dem Glauben«³⁸ und vollzieht sich als »ein Umgestelltwerden der Existenz« von selbstzentrierter »Gottvergessenheit«³⁹ auf im Glauben gelebte Gottoffenheit. Theologie richtet sich demnach auf ein ›Phänomen‹, das nur *im Vollzug* und *für den Mitvollziehenden* gegeben ist, als ›Handeln Gottes‹ zugleich aber nicht durch das glaubende Ich konstituiert ist und sich insofern phänomenologischer Reduktion im Sinne Husserls prinzipiell entzieht.

Eine phänomenologische Alternative zeichnet sich beim späteren Heidegger im Versuch einer »Phänomenologie des Unscheinbaren« ab.⁴⁰ Auch in diesen Versuchen ändert sich aber nichts daran, dass sich die Anwesenheit oder Abwesenheit Gottes phänomenal nicht als solche, sondern nur anhand anderer Phänomene erweist, also immer nur vermittelt durch und über anderes. Anderes aber *ist* nicht Zeichen für Gottes Anwesenheit bzw. Abwesenheit, sondern *wird* es nur dann, wenn die zur Debatte stehenden Phänomene in entsprechendem Horizont und damit von bestimmtem Standpunkt aus wahrgenommen und gleichzeitig oder retrospektiv so verstanden werden, weil Gottes Gegenwart sich in, mit und unter ihnen so zur Geltung bringt. Genau darauf bezieht sich die theologische Unterscheidung des Standpunkts des Glaubens von dem des Nichtglaubens. Der Standpunkt des Glaubens steht nicht als frei wählbare Option zur Verfügung, sondern ist immer nur gegen die bestehende Normalität des Nichtglaubens zu gewinnen. Seitens der Nichtglaubenden und aus deren eigenem Antrieb kann das nicht geschehen, seitens der Glaubenden dagegen braucht es nicht mehr zu geschehen, weil ihr Standpunkt den Wechsel voraussetzt. Eben sie aber wissen, dass sie diesen Wechsel nicht sich selbst zuschreiben können, sondern dem zu verdanken haben, auf den sich ihr Glaube richtet: Gott. So bekennen sie ihren Glauben: Nicht mir oder einem anderen Menschen, sondern allein Gott ist er zu verdanken. Und deshalb wird theologisch zu Recht gesagt, dass dieser Standpunktwechsel allein von Gott selbst vollzogen werden kann, auf den sich eben deshalb auch der Glaube exklusiv richtet: Der Glaube hängt nur an dem, dem er sich selbst verdankt.

Der Standpunkt und Horizont, der von Gottes Anwesenheit und Abwesenheit überhaupt erst sinnvoll zu reden erlaubt, ist theologisch daher als ein von Gott selbst ermöglichter und vollzogener Orientierungswechsel vom Nichtglauben zum Glauben zu bestimmen. Von einer ›Phänomenologie des Unscheinbaren‹ zu reden ist dementsprechend nur insofern sinnvoll, als nicht etwas ›Unscheinbares‹ zusätzlich oder neben den Phänomenen des Lebens zum

Phänomen wird, sondern gerade umgekehrt die Phänomene des Lebens von einem neu gewonnenen Standpunkt aus anders, nämlich als Zeichen für Gottes Abwesenheit oder Anwesenheit erschlossen und verständlich werden.⁴¹

V.

Heidegger sucht das Problem einer Phänomenologie von ›Phänomenen‹, die nur im Vollzug für Vollziehende gegeben sind, 1927 auf die bekannte und in der Theologie Bultmanns dann so folgenreich rezipierte Weise zu lösen: Die Philosophie zeige nur die formalen Strukturen solcher Vollzugs- oder Existenzphänomene auf, sie sei anders als die Theologie nicht »Direktion«, sondern nur »Korrektion« der Existenzweise des Glaubens:⁴² »Die formale Anzeige ... des ontologischen Begriffs hat nicht die Funktion der Bindung, sondern umgekehrt der Freigabe und Anweisung auf die spezifische, d. h. glaubensmäßige Ursprungsenthüllung der theologischen Begriffe«.⁴³

Doch das eigentliche Problem wird damit nicht gelöst. Die Grundfrage ist nicht, wie sich Philosophie und Theologie in ihrem unterschiedlichen Bezug auf diese Vollzugsphänomene unterscheiden lassen, sondern, *ob hier überhaupt noch sinnvoll von ›Phänomenen‹ gesprochen werden kann*. Der phänomenologische Ruf ›Zu den Sachen selbst!‹ hatte ja die Pointe, gegenüber der neuzeitlichen ›Verwissenschaftlichung‹ des Lebens das in den Wissenschaften Thematische auf ein vorgängiges Lebensverhältnis zu-rückzuführen, sich also den Phänomenen zuzuwenden, um durch die Inszenierung (bzw. die freie Variation) der Sachen selbst neu zur Geltung zu bringen, was die wissenschaftliche Zugangsweise mit ihren theoretischen Konstruktionen systematisch ausblendet. Die Pointe der Phänomenologie war und ist insofern theorie- und wissenschaftskritisch, sie ist »vor allem am Offenhalten des Andersseins interessiert, also an der beschreibenden Rückfrage, ob sich die Sache so zeigt, wie die Theorie vermeint«⁴⁴.

Das stellt im Fall des Glaubens in mehrfacher Weise vor Probleme. So lässt sich Offenbarung (das Handeln Gottes) nicht inszenieren. Dazu müsste man einen Horizont angeben können, in dem das der Intentionalität des Ich möglich wäre. Doch jeder Horizont, der so »*a priori* die Szene kommender Phänomene bestimmt, umgrenzt das Mögliche, begrenzt (oder verbietet) folglich die Offenbarung«⁴⁵. Das macht nicht Offenbarung (Selbsterschließung Gottes im Modus menschlicher Aneignung), wohl aber eine Phänomenologie der Offenbarung unmöglich. Denn ist der Horizont von Offenbarung der konkrete Aneignungsvorgang im je eigenen (individuellen oder gemeinschaftlichen) Existenzvollzug, dann ist das ein ›Phänomen‹, das nur dem Partizipanten im Mitvollzug als solches gegeben und zugänglich ist. Wie aber soll ein Rekurs auf Phänomene, die nur im Mitvollzug gegeben sind, für andere möglich sein und die intendierte theoriekritische Leistung der Phänomenologie erbringen können?

Die Sache des Glaubens entzieht sich der freien Inszenierung der Phänomenologie und erlaubt ihr eben deshalb auch nicht die kri-tische Korrektur der Theologie, weil sie diese Sache immer nur im Modus des Mitvollzugs und damit in der Gestalt konkreter geschichtlicher Glaubensexistenz thematisieren kann, die sich selbst als Geschöpf göttlicher Selbsterschließung versteht. Theologische Theoriebildung wird damit an die Vielfalt gläubiger Existenz und des Selbstverständnisses der Glaubenden zurückgebunden, ohne darin noch ein Sachkriterium zur Kritik theologisch-theoretischer Verkürzungen finden zu können. Phänomenologisch lässt sich nur die geschichtliche Vielfalt des Glaubenslebens und der religiösen Erfahrungen der Menschen beschreiben, doch eine so verstandene ›phänomenologische‹ Theologie wäre nichts anderes als die von Heidegger ausdrücklich als

Verkürzung zurückgewiesenen Auffassungen der Theologie als Wissenschaft vom Christentum als geschichtlichem Vorkommnis bzw. – allgemeiner – als »Wissenschaft vom Menschen und seinen religiösen Zuständen und Erlebnissen«⁴⁶.

Es liegt auf der Hand: Phänomene, die nur im Mitvollzug als Phänomene gegeben sind, können nicht im Sinne der phänomenologischen Methode zur Korrektur theologischer Verkürzungen herangezogen werden. Es fehlt ihnen entweder die phänomenale Zugänglichkeit (wie der Offenbarung) oder es fehlt ihnen (wie der geschichtlichen Existenzweise des Glaubens) die Widerständigkeit gegenüber verkürzenden Theoriekonstruktionen, da man nicht unabhängig von diesen auf sie beschreibend rekurren kann. Zwar ist das Selbstverständnis der Glaubenden aufgrund seiner Selbstunterscheidung von theologischen Rekonstruktionen in seiner Differenz von diesen thematisierbar, sofern das gläubige Selbstverständnis aber selbst korrektur- und kritikbedürftig ist, muss auf eine von ihm unterschiedene Instanz rekuriert werden: auf *Gottes Handeln*. Das aber ist kein Phänomen, das sich phänomenologisch beschreiben ließe. Phänomenologisch kann man immer nur auf Existenzvollzüge rekurren, die sich als Aneignung von Gottes Offenbarungshandeln verstehen oder so verstanden werden, nicht aber auf dieses selbst (was immer das heißen könnte): Mit ›Gottes Handeln‹ wird keine phänomenale Wirklichkeit bezeichnet, sondern eine bestimmte Weise, phänomenal Gegebenes (Phänomene) sowie diejenigen, für die sie Phänomene sind, zu sehen und zu verstehen. Wer von ›Gottes Handeln‹ spricht, sieht Phänomene anders, aber er sieht keine anderen Phänomene. Er beschreibt keine neuen Phänomene (Erfahrung), sondern beschreibt alle Phänomene neu (Erfahrung mit der Erfahrung), entfaltet also einen *neuen Blickpunkt* (Standpunkt und Horizont), von dem her alle Phänomene neu zu sehen und zu verstehen sind.

Von anderem Standpunkt aus mag dieser neue Blickpunkt nur als ein *anderer* Gesichtspunkt erscheinen, eine andere Variante in der Reihe der (kulturellen oder religiösen) Phänomene. Das ist nicht falsch. Dass man ihn so sehen kann, ist im Gegenteil wesentlich für diesen Standpunkt. Es ist die Bedingung dafür, dass man sich von ihm aus tatsächlich auf die *Erfahrungen dieses Lebens* beziehen kann (die ›Erfahrung mit aller Erfahrung‹ gehört selbst zu diesem Leben und nicht zu einer anderen Welt), und dass man im Horizont seines Bezugs auf die Erfahrungen dieses Lebens immer auch auf ihn selbst als ein Phänomen dieses Lebens rekurren kann und muss (in seiner Perspektive auf alles kann und muss er immer auch sich selbst als kulturelles oder religiöses Phänomen thematisieren und reflektieren).

Das heißt aber nicht, dass der Standpunkt und die Sichtweise des Glaubens vollständig oder zureichend verstanden wären, wenn man sie nur als einen Standpunkt bzw. eine Sichtweise unter andern verstehen wollte. Es ist immer möglich, Gesichtspunkte zu formulieren, unter denen der Glaube und seine Sicht des Lebens mit anderen Phänomenen einer Reihe verglichen werden kann. Aber damit wird er unter einer bestimmten Fragestellung auf das vergleichbare Allgemeine in einer bestimmten Konstruktion reduziert und nicht phänomenologisch in seiner irreduziblen Eigenart von sich selbst her erfasst.

Erst wo das geschieht, wird unbeschadet seiner mannigfachen Vergleichbarkeiten mit anderem die radikale Andersheit seiner Sichtweise deutlich. Von ihm selbst aus differenziert sich die Sicht der Welt in eine bisherige (undifferenzierte) und eine neue (differenzierte) Reihe: In der – nicht *aus* der! – bisherigen Reihe entsteht eine neue Reihe, die das Bisherige nicht fortsetzt, sondern differenziert in ein neues Licht rückt. Sie entfaltet eine *doppelte Sicht* auf das Leben der Menschen in dieser Welt, indem sie alles im Licht von Gottes Gegenwart am Leitfaden der eschatologischen *Differenz von Alt und Neu* unter die Frage stellt, ob es im Licht von Gottes Gegenwart eine Zukunft hat oder nicht. Damit wird die Gesamtheit des

phänomenal Zugänglichen unter dem Gesichtspunkt des Werdens betrachtet, und zwar in der doppelten Akzentuierung des *Werdens des Neuen* und des *Vergehens des Alten*, einer *Welt im Werden* und einer *Welt im Vergehen*. Mit dieser *dynamischen Verdoppelung* ihrer Sicht der Welt und des Lebens tritt radikale Theologie in Kontrast nicht nur zu jeder monistisch konzipierten Philosophie, sondern auch zu allen empirisch und historisch arbeitenden Wissenschaften. Sie wird eine wissenschaftliche Unternehmung sui generis.

VI.

Heidegger hat das geahnt, aber nicht verstanden. Nach langem Hin und Her, ob er seinen Vortrag ›Phänomenologie und Theologie‹ zusammen mit Bultmanns Offenbarungsvortrag publizieren werde, gab Heidegger am 18. Dezember 1928 seinem Freund endgültig eine Absage. »Meine Fragestellung im Vortrag ist bezüglich der Theologie als Wissenschaft nicht nur zu eng, sondern unhaltbar. Die Positivität der Theologie, die ich zwar glaube getroffen zu haben, ist etwas anderes als die der Wissenschaften. Theologie steht in einer ganz anderen Weise als die Philosophie außerhalb der Wissenschaften. Aber darüber ein andermal ...« (87). Weiter als zu dieser negativen Einsicht ist Heidegger nicht vorgestoßen. Er hatte die Differenz der Theologie zur Philosophie dahingehend bestimmt, dass die Theologie eine positive Wissenschaft sei. Deren Differenz von der Theologie war damit aber noch nicht geklärt. Heidegger sah das Problem – »wenn weder Philosophie noch Wissenschaft«⁴⁷, was ist die Theologie dann? –, aber er wusste keine Lösung. »Zwar bin ich persönlich überzeugt, daß Theologie *keine* Wissenschaft ist– aber ich bin heute noch nicht im Stande, das *wirklich zu zeigen* und zwar so, daß dabei die große geistesgeschichtliche Funktion der Theologie *positiv* begriffen ist.«⁴⁸ Er konnte keine finden, weil er als Philosoph und nicht als Theologe dachte. Theologie ist in der Tat keine der positiven Wissenschaften, weil sie nicht nur auf ein Teilthema (etwa Religion), sondern auf das Ganze geht. Aber sie geht auf das Ganze nicht wie die Philosophie, sondern ›in einer ganz anderen Weise‹. Wie sie das tut, vermochte Heidegger nicht zu sagen. Die Theologie in ihrer doppelten Differenz zu den Wissenschaften und zur Philosophie blieb ihm Rätsel.

Das hat sich auch später nicht mehr geändert. Die Differenz zwischen Philosophie und Theologie war ihm deutlich, worin sie begründet und wie genau sie zu entfalten ist, nicht. Noch im Protokoll einer Seminarsitzung vom 4. März 1961 (287–305.297–299; die folgenden Zitate finden sich auf diesen Seiten), die Heidegger gemeinsam mit G. Ebeling zu Luthers Disputation *De homine* und Luthers Disputation über Joh 1,14 durchführte, wird festgehalten, »Prof. Heidegger betonte« im Blick auf die antithetische »lutherische Sicht des Verhältnisses von ratio und fides«, »es komme ihm hier nur auf den Gegensatz zum Glauben an«. Dass man »mit Hilfe von Syllogismen richtige Erkenntnisse aus einem Bereich des Denkens in einen anderen überträgt ... sei schon zweifelhaft zwischen einzelnen Bereichen der Naturwissenschaft. Viel weniger aber könne Wahres innerhalb der Philosophie auch für die Theologie als wahr behauptet werden, denn der Unterschied zwischen ihnen sei unendlich grösser als der zwischen den einzelnen Wissenschaften. Die Sache der Theologie stehe nicht allein contra, sondern extra, intra, supra, infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam. Luther ... betont immer wieder ausdrücklich, ... die Sache der Theologie lasse sich nicht unter das Urteil und in die Einengungen der menschlichen Vernunft einschließen. Im Bereich der Theologie gelte nur die Dialektik von Wort Gottes und Glauben.« Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie müssten daher bezogen auf ihren jeweiligen Bereich bedacht werden. »Die Sache der Theologie aber ist nicht der Bereich der ratio.« Daraufhin wurde auf die Rolle der Sprache verwiesen und »Prof. Heidegger betonte«, dass die »formale Funktion der Sprache ... keinesfalls unterschätzt werden« dürfe. »Eine Vokabel im Bereich der Theologie bekommt ihre Relevanz ja erst durch ihre theologische Interpretation; denn die

Vokabeln sind der theologischen und philosophischen Rede gemeinsam. So muss der Streit zwischen Theologie und Philosophie ganz wesentlich ausgetragen werden als Streit um die Sprache in ihrer formalen Funktion.« Auch wenn textkritisch nicht immer genau auszumachen ist, welche Gedanken Heidegger zuzuschreiben sind und welche Ebeling oder anderen Seminarteilnehmern, und auch wenn viele Wendungen stark an Ebelings Denken erinnern und eher auf ihn als auf Heidegger zurückgehen dürften, so viel ist deutlich, dass Heidegger auch in diesem Gespräch die *Differenz* zwischen Philosophie und Theologie betonte. Auch die Sprache wird von ihm nicht als Lösungshorizont zur Bestimmung ihrer Beziehung, sondern als Problemanzeige ihrer Differenz ins Spiel gebracht.

Doch gerade in der doppelten Differenz der Theologie zu den Wissenschaften und zur Philosophie zeigt sich ihre Pointe: Theologie ist weder Wissenschaft unter Wissenschaften noch Konkurrentin der Philosophie. Beide sind dem Wirklichen verpflichtet, zu dem sie gehören. Der Theologie aber geht es um das Mögliche. Sie ist weder ontische noch ontologische Wissenschaft, sondern – wenn überhaupt – *Möglichkeitswissenschaft*. Anders als jene entfaltet sie keine Bestimmungsbegriffe, mit deren Hilfe Wirkliches beschreibend erfasst wird, sondern – aus deren Perspektive formuliert – *Grenzbegriffe*, die den Anspruch von Wissenschaft und Philosophie kritisch einschränken, vom Standpunkt des Wirklichen aus alles Wesentliche über die Welt und das menschliche Leben in ihr sagen zu können, bzw. – aus ihrer eigenen Perspektive gesagt – *theologische Orientierungsbegriffe*, mit deren Hilfe im Denken kritisch durchdacht wird, wie sich menschliches Leben im Glauben in radikaler Weise neu orientiert. Die Welt ist mehr als das, was der Fall ist, das Leben mehr als das, was wir aus ihm machen, beides mehr, als in Wissenschaften und Philosophie zur Sprache kommt.

Das thematisiert Theologie, indem sie alles im Licht der stillen Kraft des Möglichen versteht, die sich vom Blickpunkt des Glaubens aus als Horizont menschlichen Lebens *coram deo* erschließt. Sie spricht von keiner anderen Welt als dieser, sondern von dieser Welt anders, insofern sie diese *unter anderem Gesichtspunkt* und *in einem anderen Horizont* (unter dem Gesichtspunkt der Priorität des Möglichen vor dem Wirklichen in der Orientierung an Gott als der Wirklichkeit des Möglichen) betrachtet und damit radikal anders sieht. Sie expliziert und reflektiert den Glauben also nicht als ein besonderes Phänomen in der Welt, sondern als eine *neue Sichtweise der Welt*, in der deutlich wird, dass die Welt mehr ist als das, was der Fall ist und in Fortsetzung dessen der Fall sein kann. Wirkliches lebt von den Möglichkeiten, die ihm zugespielt werden und nicht schon in ihm angelegt sind. Nur deshalb gibt es eine Geschichte des Wirklichen, die nicht nur die Exekution der Variationsmöglichkeiten eines Seinsmusters in der Zeit ist, wie es im Anschluss an Aristoteles eine lange Tradition christlicher Theologie dachte, sondern ein *ursprüngliches Werden von genuin Neuem (creatio ex nihilo)*.

VII.

Als Heidegger seinen Vortrag ›Phänomenologie und Theologie‹ 1970 doch noch publiziert, versucht der alte Bultmann in einer Reihe von Reflexionen, die er Heidegger zuschickt, den Gesprächsfaden noch einmal aufzunehmen (237–245). »Wenn die Theologie das Geschehen, das der Glaube als Wiedergeburt als ihr Positum hat und zugleich eine Bestätigung des Glaubens ist, so scheint es, daß sie zugleich Subjekt (als gläubige Aneignung der Offenbarung) und Objekt (als Beschreibung der Christlichkeit) ist. Sie hat Glauben und Geglaubtes als Gegenstand und ist die Wissenschaft, die der Glaube aus sich motiviert und rechtfertigt, bildet selbst aber die Gläubigkeit mit aus. Begründet diese Paradoxie die Frage, ob Theologie überhaupt eine Wissenschaft ist?« (240) Damit ist das Problem seitens der Theologie präzise umschrieben. Aber keine Wissenschaft zu sein, macht Theologie nicht zu einer Version von Philosophie. »Es bleibt die Frage nach dem Gegensatz von Theologie und

Philosophie, und zwar als der existentielle Gegensatz, sofern es der Gegensatz zwischen Gläubigkeit und freier Selbstübernahme des ganzen Daseins ist« (242). Auf diese Frage kann Bultmann nur das wiederholen, was er 40 Jahre vorher schon gesagt hatte: »Trotz des Gegensatzes ist eine Gemeinsamkeit zwischen Theologie und Philosophie als Wissenschaften möglich. Philosophische Erkenntnis ist für eine positive Wissenschaft (und also auch für die Theologie) relevant, wenn der Forscher aus dem Horizont seines eigenen wissenschaftlichen Fragens an der Grenze seiner Grundbegriffe zurückfragt »nach der ursprünglichen Seinsverfassung des Seienden, das Gegenstand bleiben und *neu* werden soll« (242). Die Brücke wird doch wieder im Wissenschaftsbegriff gesucht, der eben als unzulänglich erkannt worden war. »Warum bedarf die positive Wissenschaft der Theologie der Philosophie? Offenbar mit Rücksicht auf ihre Wissenschaftlichkeit. ... Bewegt sich alle ontische Auslegung auf dem Grunde einer Ontologie, so gilt das für die Theologie ebenfalls« (241). So hatte es Heidegger 1927 auch gesehen, aber diese Sicht auch als unzureichend durchschaut. Der ontische Charakter der Theologie war anders zu fassen als in dieser Sicht angenommen, und auch die Auffassung der Philosophie als fundamentalontologische Grundlegung aller ontischen Wissenschaften hatte er längst verabschiedet. Bultmanns Überlegungen mussten ihm wie ein Echo aus längst vergangenen Zeiten vorkommen. Eine weiterführende Antwort auf die offenen Fragen waren sie für ihn wohl nicht. Er hat darauf nicht mehr geantwortet.

Summary

Heidegger and Bultmann were lifelong friends. However, their close cooperation in the mid-1920s in Marburg came to an end when Heidegger returned to Freiburg in 1928. One of the central issues between the two thinkers was the relationship between theology and philosophy. Both agreed that the two disciplines must not be mixed up or confused. But Heidegger never managed to find a convincing way of describing their relationship in positive terms, and he rejected the solution outlined in his ›Phenomenology and Theology‹ soon after it was written. The article analyzes the debate between the two friends and shows why Heidegger failed to arrive at a positive solution to the problem.

Fussnoten:

- 1) **Bultmann, Rudolf, u. Martin Heidegger: Briefwechsel 1925 bis 1975.** Hrsg. v. A. Großmann u. Ch. Landmesser. M. e. Geleitwort v. E. Jüngel. Frankfurt am Main: Klostermann 2009. XXVI, 342 S. m. 9 Abb. Lw. EUR 49,00. ISBN 978-3-465-03603-6.
- 2) O. Pöggeler, Philosophie und Hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen, München-Paderborn 2009, 57.
- 3) Vgl. S. Kierkegaard, Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est, übers. v. E. Hirsch, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 10, Düsseldorf-Köln 1960; ders., Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 16, Gütersloh 1982.
- 4) R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, in: Ders., Glauben und Verstehen III, Tübingen 1960, 1–34.
- 5) Vgl. M. Steinmann, Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger, Tübingen 2008; dazu meine Rez. in: ThLZ 134 (2009), 739–742.
- 6) Zitiert bei Pöggeler, Philosophie, 210.
- 7) Brief an Löwith vom 30.7.1925.
- 8) M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie, Frankfurt am Main 1970. Vgl. zur dort verhandelten Problematik der Beziehung der Ontologie zum ontischen Dasein K. Löwith, Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, in: ZThK NF 11 (1930), 365–399 (abgedruckt in: G. Noller (Hrsg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, München 1967, 95–124; O. Pöggeler (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur

Deutung seines Werkes, Königstein/Ts. 1984, 54–77). Vgl. auch M. Jung, Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei M. Heidegger, Würzburg 1990, 171–178; T. Kleffmann, Systematische Theologie – zwischen Philosophie und historischer Wissenschaft. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, in: NZSTh 46 (2004), 207–225, bes. 217–225.

9) R. Bultmann, Theologische Enzyklopädie, hrsg. v. E. Jüngel/K. W. Müller, Tübingen 1984. Vgl. E. Jüngel, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 31–36.

10) M. Heidegger/E. Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, hrsg. v. J. W. Storck, Stuttgart 1989, 24.

11) Pöggeler, Philosophie, 57.

12) Heidegger, Phänomenologie und Theologie, Widmung.

13) Heidegger, Sein und Zeit [1927], Tübingen ¹⁸2001, 272 (als Kritik an der Arbeit von H. G. Stoker, Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien, Bonn 1925).

14) Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 32.

15) Heidegger, Sein und Zeit, 34.

16) A. a. O., 35.

17) A. a. O., 37.

18) A. a. O., 34.

19) Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 15. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Heidegger vgl. G. Noller (Hrsg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, München 1967; A. Gethmann-Seifert, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers, Freiburg-München 1974; A. Jaeger, Gott. Nochmals Martin Heidegger, Tübingen 1978; J. D. Caputo, Heidegger and theology, in: The Cambridge Companion to Heidegger, hrsg. v. Ch. Guignon, New York 1993, 270–288; P. Brkic, Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung, Mainz 1994; Ph. Capelle, Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger, Paris 2001.

20) Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 14.

21) A. a. O., 17.

22) A. a. O.

23) A. a. O., 18.

24) A. a. O.

25) A. a. O.

26) A. a. O., 19.

27) A. a. O.

28) A. a. O., 20.

29) A. a. O., 24.

30) A. a. O., 21.

31) A. a. O., 24.

32) A. a. O., 21 f.

33) A. a. O., 24 f.

34) Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen ³1970: »... wir können die Religion betrachten als ... verständliches Erlebnis; oder wir können sie gelten lassen als nicht mehr verständliche Offenbarung. Das Erlebnis ... ist ein Phänomen. Die Offenbarung ist es nicht ...« (778). »Wir verlassen hier das Gebiet der Erscheinungen und der inneren Erfahrungen. Der Glaube zeigt sich uns nicht ...« (610). »Mit dem Glauben tritt ein ganz neues Element in das religiöse Leben. Genau genommen ›tritt‹ er nicht ›in‹ dieses Leben. Denn in diesem Fall wäre er ein Phänomen. Vielmehr bezieht er sich auf das Leben, und zwar zunächst als ein über das Leben ergehendes Urteil, sodann als dessen Befreiung.« (610) »In

- der Religion ist Gott der Agens in der Beziehung zum Menschen, die Wissenschaft weiß nur vom Tun des Menschen in der Beziehung zu Gott, nichts vom Tun Gottes zu erzählen.« (3)
- 35) Vgl. M. Moxter, Die Phänomene der Phänomenologie, in: W.-E. Failing/ H.-G. Heimbrock/T. A. Lotz (Hrsg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin-New York 2001, 85–95.
- 36) Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 19.
- 37) A. a. O.
- 38) A. a. O. Heideggers Argumentation entspricht hier ganz der Bultmanns. »Offenbarung ist ein *Geschehen*, das den Tod vernichtet«, aber sie ist, wie auch das ewige Leben, »*kein Phänomen dieses Lebens*« (Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, 15). Sie ist »ein Geschehen nicht *innerhalb* des menschlichen Lebens, sondern *von außen hinein* und deshalb auch nicht konstatierbar innerhalb dieses Lebens« (15). Sie ist kein »Weltfaktum[...]«, sondern »*ein Tun Gottes*« (30) und kann deshalb auch »nicht durch historische Beobachtung festgestellt werden« (31). Verstanden wird sie nur vom Glauben, der seinerseits »Tat, aber nie Getanes« ist (30), »keine menschliche Seelenhaltung, kein menschliches Überzeugtsein, sondern Antwort auf die Anrede« (31), in der die Offenbarung als Zuspruch der Liebe Gottes an mich zur Sprache kommt. Auch der Glaube ist daher kein Lebensphänomen, sondern Offenbarung, »weil er nur in diesem Geschehen ist und sonst nicht ist« (31).
- 39) Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 19.
- 40) Vgl. M. Heidegger, Seminar in Zähringen. Vier Seminare, hrsg. v. C. Ochwaldt, Frankfurt am Main 1977. Daran knüpfen so verschiedene Entwürfe an wie D. Janicaud, La phénoménologie éclatée, Combas 1997; ders., Le tournant théologique de la phénoménologie française, Combas 1991; S. W. Laycock/J. G. Hart (eds.), Essays in Phenomenological Theology, Albany 1986; C. Welz, Love's Transcendence and the Problem of Theodicy, Tübingen 2008, bes. 57 ff.
- 41) Vgl. Dalferth, Becoming Present, 130 f. passim; ders. (Ed.), The Presence and Absence of God, Tübingen 2009.
- 42) Vgl. G. Imdahl, Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, Würzburg 1997.
- 43) Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 31.
- 44) M. Moxter, Gegenwart, die sich nicht dehnt. Eine kritische Erinnerung an Bultmanns Zeitverständnis, in: D. Georgi/H.-G. Heimbrock/M. Moxter (Hrsg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 108–122, 17.
- 45) J. L. Marion, Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung, in: A. Halder u. a. (Hrsg.), Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft, Düsseldorf 1988, 84–103, 101.
- 46) Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 25 f. Dass auch der Versuch, Religionsphänomenologie auf eine Phänomenologie der Erfahrung zu gründen, in Aporien führt, macht B. Waldenfels, Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, in: Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, hrsg. v. W.-E. Failing, Berlin 2001, 63–84, deutlich.
- 47) Heidegger, Brief an Elisabeth Blochmann vom 8.8.1928.
- 48) A. a. O.